

Familienpolitik und geistliche Aufgaben

VON EVA SCHLOTHEUBER

Die Verbindungen der Familien zu den Klöstern waren oft, wie man seit langem weiß, über Generationen hinweg eng. In den Konventen fanden sich verwandtschaftlich oder lehnsrechtlich verbundene Kreise zusammen, die ein Kloster politisch-ökonomisch gemeinsam unterstützten, ihre Töchter oder Söhne dorthin gaben und dort ihre Erbberträge pflegten. Diese generationenübergreifende Präsenz der Familien und ihrer *frunde* in den geistlichen Institutionen trug nicht unerheblich zum regionalen Profil des Adels bei. Den geistlichen Mitgliedern kam deshalb im Familienverband ein fester Platz zu: Sie waren Teil der generationenübergreifenden Identität der Familie, ebenso wie die verstorbenen Mitglieder, auf deren Stellung, Ansehen und Stiftungen sie aufzubauen vermochten. Familie wird hier im Sinn von Verwandtschaftsfamilie (*kinship*) verstanden, die auch die räumlich getrennt lebenden Mitglieder umfaßte. Und um diese Schnittstelle zwischen Kloster und Welt soll es im folgenden gehen.

Die spezifische Aufgabe der geistlichen Mitglieder, für das Seelenheil des Einzelnen und göttlichen Beistand des ganzen Geschlechts zu bitten, galt sowohl den verstorbenen als auch den gegenwärtigen und zukünftigen Familienmitgliedern. Ihr Wirken brachte somit die ideellen Vorstellungen von der Familie als einer generationenübergreifenden Friedens- und Fürsorgegemeinschaft zum Ausdruck. Neben der Pflege der Totenmemoria, die das Band zwischen den Lebenden und den Verstorbenen regelmäßig erneuerte und die im Hochadel nicht zuletzt auch den Zusammenhalt der dynastischen Linien förderte, boten die Familienstiftungen den Nachfahren jedoch auch die Möglichkeit einer geistlichen Karriere. Vielfach gelangten Familienmitglieder in leitende Positionen. Davon wiederum profitierten die laikalen Verwandten in besonderer Weise, denn der Zuwachs an Würde vergrößerte nicht nur die Familienehre, sondern eröffnete vielfache Chancen, die eigenen Interessen in der Region durchzusetzen: Gute Beziehungen zu den geistlichen Institutionen erleichterten den Zugriff auf stiftischen oder klösterlichen Lehnsbesitz, ermöglichten die Übernahme von Vogteiämtern oder Pflögschaften, die Besetzung von Altar- und Stiftspräbenden.¹⁾ Es ergaben sich zudem besondere, ausbau-

1) Sigrid SCHMITT, Die Herrschaft der geistlichen Fürstin. Handlungsmöglichkeiten von Äbtissinnen im Spätmittelalter, in: Fürstin und Fürst. Familienbeziehungen und Handlungsmöglichkeiten von

fähige Kontakte zu den anderen Familien, die traditionell im Kloster vertreten waren. In diesem Gefüge scheinen die Frauenklöster den Bedürfnissen der Gesellschaft noch umfassender entsprochen zu haben als die Männerkonvente.²⁾

Als eine auf Dauer angelegte soziale Beziehung mußte die Verbindung zwischen Familie und Konvent regelmäßig erneuert werden. Deshalb fiel dem Klostereintritt von Familienmitgliedern eine entscheidende Rolle zu. In der Folge von Onkel und Nefte, von Tante und Nichte lassen sich einzelne Familien oft von der Gründung bis zur Auflösung in einer geistlichen Institution nachweisen. Die entsprechenden Regelungen für die nächste Generation trafen die Eltern in den adeligen Kreisen vielfach am Ende der *infantia*, wenn die Kinder sechs oder sieben Jahre alt waren – ehe sie dann zur Ausbildung an andere Höfe, an Klöster oder Stifte übergeben wurden.³⁾ Diese Praxis ist ebenso bekannt, wie sie bezüglich ihrer konkreten Handhabung Fragen aufwirft. Die jeweils zu erneuernde oder neu geknüpft Beziehung betraf in elementarer Weise alle beteiligten Gruppen und Personen: die Kinder, die Konvente und die Familien. Wenn das Gesamtphäno-

hochadligen Frauen im Mittelalter, hg. von Jörg Rogge (Mittelalter-Forschungen 15), Ostfildern 2004, S. 187–202; Franz-Josef FELTEN, Zum Problem der sozialen Zusammensetzung von alten Benediktinerklöstern und Konventen der neuen religiösen Bewegung, in: Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld. Internationaler wissenschaftlicher Kongreß zum 900jährigen Jubiläum, 13.–19. September 1998, hg. von Alfred Haverkamp, Bingen am Rhein/Mainz 2000, S. 189–236; Klaus SCHREINER, Consanguinitas – Verwandtschaft als Strukturprinzip religiöser Gemeinschafts- und Verfassungsbildung in Kirche und Mönchtum des Mittelalters, in: Beiträge zur Geschichte und Struktur der mittelalterlichen Germania Sacra, hg. von Irene Crusius (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 93/Studien zur Germania Sacra 17), Göttingen 1989, S. 176–305; Maren KUHN-REHFUSS, Die soziale Zusammensetzung der Konvente in den oberschwäbischen Frauenzisterzen, in: Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte 41 (1980), S. 7–31 (= Speculum Sueviae. Beiträge zu den historischen Hilfswissenschaften und zur geschichtlichen Landeskunde Südwestdeutschlands. Festschrift für Hansmartin Decker-Hauff, Bd. 2, hg. von der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg und dem Württembergischen Geschichts- und Altertumsverein Stuttgart). Zur sozialen Stellung der Damenstifte vgl. Geistliches Leben und standesgemäßes Auskommen. Adelige Damenstifte in Vergangenheit und Gegenwart, hg. von Kurt Andermann (Kraichtaler Kolloquien 1), Tübingen 1998.

2) Christine KLEINJUNG, Geistliche Töchter – abgeschoben oder unterstützt? Überlegungen zum Verhältnis hochadliger Nonnen zu ihren Familien im 13. und 14. Jahrhundert, in: Fürstin und Fürst. Familienbeziehungen und Handlungsmöglichkeiten von hochadligen Frauen im Mittelalter, hg. von Jörg Rogge (Mittelalter-Forschungen 15), Ostfildern 2004, S. 21–44. So auch Birgit NOODT, Religion und Familie in der Hansestadt Lübeck anhand der Bürgertestamente des 14. Jahrhunderts (Veröffentlichungen zur Geschichte der Hansestadt Lübeck. Reihe B, 33), Lübeck 2000, S. 336.

3) Arnd REITEMEIER, Adels- und Prinzerziehung im England des 14. und 15. Jahrhundert, in: Erziehung und Bildung bei Hofe, hg. von Werner Paravicini/Jörg Wettlaufer (Residenzenforschung 31), Stuttgart 2002, S. 55–69, hier S. 58. Umfassender Nicolas ORME, The Education of the Courtier, in: English Court Culture in the Later Middle Ages, hg. von Vincent John Scattergood/James W. Sherborne, London 1983, S. 63–85, hier S. 63 und 72. Vgl. insgesamt Lutz FENSKE, Der Knappe. Erziehung und Funktion, in: Curialitas. Studien zu Grundfragen der höfisch-ritterlichen Kultur, hg. von Josef Fleckenstein (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 100), Göttingen 1990, S. 55–127.

men in den Blick genommen werden soll, müssen deshalb sowohl die kirchenrechtlichen Grundlagen bei der Tradition von Kindern, als auch die Bedingungen der Klöster und der familiären Gemeinschaft berücksichtigt werden. Welche Interessen verfolgte die Familie, wie hoch war die finanzielle Belastung bei einem Klostereintritt und wie setzten Eltern oder Verwandte den Wunsch eines Klostereintritts der Kinder gegenüber den geistlichen Institutionen durch? Auf Seiten der Konvente stellt sich die Frage, ob sich die Aufnahme von Kindern mit den Bedürfnissen der Gemeinschaft vereinbaren ließ und welche Rolle Erziehung und Ausbildung in diesem Zusammenhang spielten. Und wie konnte schließlich das Kind an die ihm zugedachte familiäre Rolle auch in rechtlicher Hinsicht gebunden werden? Da die elterliche Entscheidung mit einem Übertritt des Kindes in den geistlichen Stand verbunden war, ist die rituelle und repräsentative Ausgestaltung des Klostereintritts als Übergangsritus besonders aufschlußreich, der als Fremd- und Selbstbestätigung die Rolle der Familien, der Konvente und der Kinder verdeutlichte.

I. DIE FAMILIÄREN INTERESSEN, DIE ROLLE DES WEIBLICHEN ERBRECHTES UND DIE FINANZIELLEN AUFWENDUNGEN FÜR DEN KLOSTEREINTRITT

Der Wunsch oder die Notwendigkeit, das Familienerbe möglichst ungeschmälert weiterzugeben, legte es nahe, den Erbanspruch der Kinder zu begrenzen. Insbesondere ein zölibatäres Leben der Kinder ermöglichte es, die Zahl der legitimen Erben der Enkelgeneration zu beschränken. Bei der Nachlaßregelung spielte das weibliche Erbrecht und die Aussteuer der Töchter bei der Heirat eine besondere Rolle. Die Erbteilung unter den Söhnen führte vielfach zu einer Aufsplitterung der Güter, aber die verheirateten Töchter brachten im Erbfall den Familienbesitz in fremde Hände.⁴⁾ Vor allem das hohe Zugeld für eine standesgemäße Ehe stellte die Familien vor finanzielle Probleme, weshalb im allgemeinen die aufwendige Aussteuer als Begründung für die eingeschränkte Heiraterlaubnis der Töchter angeführt wird. Darüber hinaus hat Gabriele Schlütter-Schindler jedoch am Beispiel der Wittelsbachertöchter eine Vielzahl von Motiven herausgearbeitet, die für eine frühe Bestimmung zum geistlichen Leben oder für die Wahl eines bestimmten Klosters ausschlaggebend waren, nicht zuletzt um eine mögliche Heirat in konkurrierende

4) Karl-Heinz SPIESS, Familie und Verwandtschaft im deutschen Hochadel des Spätmittelalters. 13. bis Anfang des 16. Jahrhunderts (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beihefte 111), Stuttgart 1993, S. 327f. Vgl. zum städtischen Erbrecht Brigitte KLOSTERBERG, Zur Ehre Gottes und zum Wohl der Familie. Kölner Testamente von Laien und Klerikern im Spätmittelalter (Kölner Schriften zur Geschichte und Kultur 22), Köln 1995, S. 222; Helmut FLACHENECKER, Erbskäufe für Kinder. Zum Erbrecht im spätmittelalterlichen Eichstätt, in: Sammelblatt des Historischen Vereins Eichstätt 84 (1991), S. 19–48. Linda GUZZETTI, Venezianische Vermächnisse. Die soziale und wirtschaftliche Situation von Frauen im Spiegel spätmittelalterlicher Testamente (Ergebnisse der Frauenforschung 50), Stuttgart 1998.

Familien zu verhindern.⁵⁾ Oftmals ließ schon die Namensgebung auf die zukünftige Bestimmung schließen.⁶⁾ Aber auch im Niederadel und in Patriziatskreisen spielten Kloster und Stift als Alternative zur Heirat eine nicht zu unterschätzende Rolle. Den Kölner Testamenten zufolge wurden bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, bis zum demographischen Einbruch mit der Pest, die Hälfte der Kinder für ein geistliches Leben bestimmt.⁷⁾ Die elterliche Verfügungsgewalt geriet dabei bisweilen zum Zwang: *Per vim et metum parentum suorum* war Dorothea Ungelsterin Mitte des 15. Jahrhunderts in das Pfullinger Clarissenkloster eingetreten und legte dort nach vier Jahren ebenfals gezwungenermaßen die Profess ab.⁸⁾ Ein hartes Schicksal traf die Bambergerin Barbara Roderin, die von ihrem Stiefvater mit acht Jahren zum Eintritt in das Dominikanerinnenkloster Engelthal gezwungen wurde.⁹⁾ Während die eigene Mutter mehrfach drohte, sie umzubringen, hatte der Stiefvater bereits versucht, sie aus dem Fenster zu werfen und im Winter unter das Eis zu stoßen.¹⁰⁾ Unter diesen Umständen blieb sie bis zu ihrem 14. Lebensjahr in Engelthal und legte gegen den eigenen Willen ein Gelübde ab, entfloh jedoch wenig später, um zu heiraten. Eine Klage in Rom hatte in diesen Fällen Aussicht auf Erfolg, denn die erwiesenermaßen unter Zwang abgelegten Gelübde konnten nach dem Kirchenrecht für ungültig erklärt werden.¹¹⁾

5) Gabriele SCHLÜTTER-SCHINDLER, Wittelsbacherinnen. Die weltlichen und die geistlichen Töchter im 13. und 14. Jahrhundert, in: Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte 65 (2002), S. 371–408, insbesondere S. 384–403.

6) Ebenda, S. 386.

7) KLOSTERBERG, Ehre (wie Anm. 4), S. 223f.

8) Der Fall wurde am 15. Mai 1467 an der päpstlichen Pönitentiarie verhandelt: Repertorium Poenitentiarie Germanicum. Verzeichnis der in den Supplikenregistern der Pönitentiarie vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reichs, Bd. 5 (Paul II. 1464–1471), bearb. von Ludwig Schmugge, Tübingen 2002, Nr. 2031, S. 254. Von Drohungen und Schlägen, das Professgelübde bei den Aachener Zisterzienserinnen abzulegen, spricht auch Elisabeth Prick (1470 in Rom verhandelt): Ebenda, Nr. 2140, S. 316. Vgl. Eva SCHLOTHEUBER, *Per vim et metum. Die bitteren Klagen der Mädchen und Frauen an der römischen Kurie über ein erzwungenes Professgelübde*, in: Kirchlicher und religiöser Alltag im Spätmittelalter, hg. von Andreas Meier/Ludwig Schmugge (Schriften zur süddeutschen Landeskunde), erscheint demnächst.

9) Ebenda, Nr. 2152, S. 322. Zu Engelthal vgl. zuletzt Johanna THALI, *Beten, Schreiben, Lesen. Literarisches Leben und Marienspiritualität im Kloster Engelthal*, Tübingen 2003.

10) *Barbara Roderin, mulier Bambergensis dioecesis [exponit], quod cum ipsa olim in 9. sue etatis anno existeret, vitricus suus eam contra suam voluntatem ad monasterium ordinis S. Augustini Engeltal, quod sub cura et regimine ordinis Predicatorum fuit, porrexit, et propter minas et metum dicte matris sue et vitrici, qui eam sepe interficere minabantur, qui etiam exponens in iuventute sua semel per brachium arripuit volens eam per quandam fenestram proicere ac etiam ipsam semel sub glacie tempore hiemali tenuit et quasi eam submersit, huiusmodi minis et metu attempta usque ad 14. sue etatis annum vel circa in eodem monasterio permansit et contra ipsius voluntatem animo tamen non in eodem remanendi professionem emisit* (Repertorium Poenitentiarie 5 [wie Anm. 8], Nr. 2152, S. 322).

11) Vgl. unten S. 241.

Bei der Instrumentalisierung des Ordensgelübdes im Kindesalter mußten die Familien jedoch Unwägbarkeiten wie nachgeborene Erben oder unvermutete Todesfälle beachten. Es galt, die schwierige Balance zwischen einer Beschränkung der Erbberechtigten und der Garantie des Fortbestandes der Familie zu finden. Die Quellen lassen diese Schwierigkeit durchaus erkennen. Gegen Ende des 15. Jahrhunderts wurde die achtjährige Elisabeth, die der Braunschweiger Ratsfamilie Lutherdes von Barberge angehörte, auf Bitten ihrer Verwandten, der *cameraria* Margareta Kerkhoff, zunächst als Gast im dortigen Zisterzienserinnenkloster aufgenommen.¹²⁾ Da das Mädchen hinkte, ließ der Konvent ein Gelübde als Chorschwester für sie nicht zu, aber die Familie wollte Elisabeth auch nicht als Laienschwester aufgenommen sehen – das entsprach wohl nicht ihrer sozialen Stellung. Eine Einigung war kaum zu erzielen, doch die Familie rüttelte nicht an dem Entschluß einer geistlichen Laufbahn. Auf diese Weise verbrachte Elisabeth Lutherdes sieben Jahre im Kloster (1490–1497), ohne durch ein Gelübde gebunden zu sein. Sie nahm abwechselnd an den Handarbeiten der Konversschwwestern und am Schulunterricht der zukünftigen Nonnen teil, um sich die Option für beide Aufgabenbereiche zu wahren. Diese Situation war recht ungewöhnlich, da Elisabeth keine bestimmte *lex vivendi* hatte.¹³⁾ Unerwarteterweise starben jedoch innerhalb weniger Jahre Elisabeths Eltern und zahlreiche weltliche Geschwister, während ihre übrigen geistlich lebenden Schwestern, anders als Elisabeth, in den umliegenden Klöstern bereits das Gelübde geleistet hatten. Auf diese Weise war sie unvermutet die Einzige, die das bedeutende Erbe der Familie antreten konnte. Die Verwandten rieten dem Mädchen jetzt, das Kloster zu verlassen. Da sie noch durch kein Gelübde gebunden war, stimmte die Äbtissin ihrem Gesuch zu – allerdings unter der Bedingung, sie möge niemals heiraten. Nach der Vorstellung der Äbtissin sollte offensichtlich das einst für das geistliche Leben bestimmte Mädchen, wenn schon in der Welt, dann wenigstens keusch leben. Aber außerhalb der Klostermauern fand die Macht der Äbtissin rasch ein Ende. Ihr Ansinnen widersprach der Aufgabe, die Elisabeth nunmehr zufiel: Sie heiratete noch im selben Jahr und bekam im darauffolgenden einen Sohn.¹⁴⁾

12) Eva SCHLOTHEUBER, *Klostereintritt und Bildung. Die Lebenswelt der Nonnen im späten Mittelalter. Mit einer Edition des ›Konventstagebuchs‹ einer Zisterzienserin von Heilig-Kreuz bei Braunschweig (1484–1507) (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe 24)*, Tübingen 2004, S. 378 und 508 (Prosopographie).

13) *Aliquando studebat [sc. Elisabeth Lutherdes von Barberge] in scolis apud puellas, interdum dididit apud conversas laborem manuaem, sed non habebat scapulare nec certam legem vivendi, quia cognati eius noluerunt eam suscipi a nobis in conversam, et conventus non assen[scie]bat tradi ei habitum monachalem propter ipsius incommodum* (ebenda, S. 378).

14) *Et sic trasactis [!] ferme septem annis, orbata utroque parente, fratribus et sororibus omnibus defunctis, sola superstes sperans hereditare concilio et consensu suarum cognatarum requisivit consensum domine nostre et obtinuit – tali tamen pacto, quod non contraheret cum aliquo matrimonium –, et dimisit eam exire claustrum exuta prius habitum, quam habuerat apud nos, et sic dimissa. Ipso anno [1497]*

Über die Finanzierung eines Klostereintritt herrscht in der Literatur nach wie vor ziemliche Unklarheit. Entscheidend war zunächst der mit der Wahl des geistlichen Lebens verbundene offizielle Erbverzicht, der den Kindern die materielle Grundlage für eine weltliche Existenz entzog. Diesen Aspekt hatte schon Benedikt von Nursia betont,¹⁵⁾ und daran änderte sich bis zum 15. Jahrhundert nichts. So klagte die adelige Magdalena Payerin um 1440 an der Kurie, daß sie mit sieben Jahren von ihrem leiblichen Vater gegen ihren Willen zu den Augustiner-Chorfrauen nach Münsterlingen gebracht worden sei, um dort ausgebildet zu werden und ein Ordensgelübde abzulegen.¹⁶⁾ Der Vater habe sie damals enterbt, um den Sohn auszustatten. Der Rechtsgrund ihrer Klage basierte auf dem ausdrücklich gegen den eigenen Willen abgelegten Gelübde. Der in diesem Zusammenhang übliche, freiwillige oder erzwungene Erbverzicht bedeutete somit eine an die geistliche Lebensform gebundene Versorgung. Christiane Klapisch-Zuber kommt in ihrer Studie über die Verhältnisse im spätmittelalterlichen Florenz zu dem Ergebnis, daß für den Klostereintritt etwa 13 % der Summe des Zugeldes einer Heirat aufgewendet werden mußten, andere Forschungen gehen etwa von einem Zehntel aus.¹⁷⁾ Diese Schätzungen haben vielfach den Nachteil, daß nur ein Teil der Kosten, etwa die Höhe der Leibrenten, miteinander verglichen wird. Die gesamten für einen Klostereintritt anfallenden Aufwendungen lassen sich in zwei Kategorien einteilen: in laufende Kosten, die häufig in Form einer Rente gezahlt wurden, und in einmalige Schenkungen beim Eintritt, die ursprünglich wohl eine Präbende begründet hatten. Wir haben allerdings über diese einmaligen Schenkungen wesentlich weniger urkundliche oder testamentarische Zeugnisse, als zu erwarten wären.¹⁸⁾ Offensichtlich war nur in bestimmten Fällen eine schriftliche Vereinbarung notwendig, so wenn die Familie kein Anrecht auf eine bereits bestehende Präbende hatte. Das Anrecht auf einen Platz im Kloster konnte durch eine Stiftung der Vorfahren ererbt sein, aber beispielsweise auch dem Bischof zustehen, der

uxeravit et sequenti anno concepit et peperit filium, de qua non est dicendum per sigula, sed nunc revertamur ad propria (ebenda).

15) La règle de Saint Benoît, 2 Bde., hg. von Adalbert de Vogüé (Sources Chrétiennes 181, 182), Paris 1972, S. 632f. (cap. 59,3); vgl. SCHLOTHEUBER, Klostereintritt (wie Anm. 12), S. 179–181.

16) *Magdalena Payerin mulier de nobili genere Constantienensis diocesis exponit, quod olim in septimo sue etatis anno constituta contra eius voluntatem per patrem carnalem querentem ipsam hereditate privari et filium masculum ditare ad monasterium monialium in Munsterlingen ordinis sancti Augustini Constantienensis diocesis [...], ut a monialibus instrueretur et ibidem professionem regularem emitteret, transducta fuit* (Repertorium Poenitentiarie Germanicum, Bd. 1: Verzeichnis der in den Supplikenregistern der Pönitentiarie Eugens IV. vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches 1431–1447, bearb. von Ludwig Schmutge/Paolo Ostinelli/Hans Braun, Tübingen 1998, Nr. 1, S. 1).

17) Christiane KLAPISCH-ZUBER, L'entrée au Couvent à Florence (XV^e siècle), in: *Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés*, hg. von Patrick Henriët/Anne-Marie Legras, Paris 2000, S. 165–176. SPIESS, Familie (wie Anm. 4), S. 369–372; Helga SCHULLER, Dos – Prébenda – Peculium, in: *Festschrift für Friedrich Hausmann*, hg. von Herwig Ebner, Graz 1977, S. 453–478, hier S. 454–458.

18) SCHLOTHEUBER, Klostereintritt (wie Anm. 12), S. 225f.

bei seinem Amtsantritt eine Pfründe besetzen und diese innerhalb seiner Familie oder im bischöflichen Lehnsverband vergeben konnte. Die Gründung des Zisterzienserinnenklosters Marienkamp 1229 in der Diözese Utrecht war die Folge einer Fehde des Utrechter Bischof Otto von der Lippe gegen Rudolf von Coevorden, der sich mit einigen Ministerialen an die Spitze der revoltierenden Drenther Bauern gestellt hatte. Als der Bischof 1227 in der Schlacht fiel, das Kräftemessen mit der bischöflichen Gewalt in diesem Raum aber letztlich zu Ungunsten der Bauernschaft ausging, mußten Rudolf von Coevorden und die an den Kämpfen beteiligten Ministerialen als Sühne Grundbesitz für 25 Präbenden bereitzustellen, die als Gründungsausstattung eines Frauenkonvents dienten.¹⁹⁾ Erst als Marienkamp später personell erweitert wurde, stellten größere Schenkungen die notwendige Grundversorgung für die zusätzlichen Klosterfrauen sicher. Von den internen Regelungen erfahren wir nur in Ausnahmefällen. Als Mechthild von Elten fünfjährig in das Benediktinerinnenkloster Lüne eintrat, schien der schriftführenden Konventualin neben dem Tönnchen Bier, das die Mutter dem Konvent bei der Aufnahme der Tochter spendierte, nur noch bemerkenswert zu sein, daß sie die Präbende vom Hildesheimer Bischofs erhalten hatte.²⁰⁾ Bei den übrigen Mädchen des Jahrgangs fehlt jeder diesbezügliche Hinweis, sie werden über bestehende Familienpräbenden die Eintrittserlaubnis erhalten haben.

Ursprünglich entsprachen diese Präbenden proportional wohl der materiellen Grundausstattung eines Klosters – sei es in Form von Grundbesitz oder in finanziell nutzbaren Rechten – umgelegt auf die Zahl der Konventsmitglieder. Daraus berechnete sich der *numerus taxatus*, also die Obergrenze der personellen Konventsstärke. Der *numerus taxatus* umfaßte dabei den gesamten Konvent, auch die Laienbrüder und -schwestern, die ebenfalls von den Klostergütern ernährt werden mußten. Im Laufe des Spätmittelalters löste sich offensichtlich die Bindung der Präbende an einen konkreten Anteil des Klosterbesitzes. Dieser Prozeß läßt sich auch an den Klagen eines weit verbreiteten Sendbriefes eines anonymen Dominikaners ablesen, der die Übersetzung und einen Kommentar einer gegen die Simonie gerichteten Konstitution Urbans V. (*Ne in vinea domini*) bot. In diesen an eine Frauengemeinschaft adressierten Ausführungen wird mehrfach die unkontrollierte Aufnahme von Kindern und Novizinnen (»dem in niemen und von dem

19) *Quibus omnibus istud pro potissimo dominus episcopus adiecit, ut ipsi de suis agris, quos multos possident, tot et tantos in unum componerent, ut ex illis cenobium de viginti quinque prebendis edificaretur in eo loco, ubi suus antecessor cum tot suis egregiis viris occubuerat, quatenus illic eorum perpetua apud deum ageretur memoria* (Gesta episcoporum Traiectensium, hg. von Ludwig Weiland [Monumenta Germaniae Historica, Scriptores 23], Hannover 1874/Neudruck 1986, S. 400–426, hier S. 417 [cap. 29]). Vgl. zur Gründung und weiteren Ausstattung Marienkamps: Oorkondenboek van Groningen en Drente, 2 Bde., hg. von Pieter J. Blok/Johan A. Feith/Seerp Gratama u. a., Groningen 1896, Nr. 29, S. 22; zur Gründung insgesamt Jean Samuel MAGNIN, *De voormalige kloosters in Drenthe*, Heerenveen 1846, S. 175–177.

20) SCHLOTHEUBER, *Klostereintritt* (wie Anm. 12), S. 133.

enpfahen der kinder und der swestran«) beklagt.²¹⁾ Die zahlreichen Neuzugänge konnte das Klostergut trotz der üblichen Schenkungen beim Klostereintritt nicht ernähren (*daz úwer closter von dem in niemen als wohl die andern noch nie rich worden ist und och númer wirt, als die will es also umb úch stat*). Mit der Schenkung beim Eintritt oder einer Leibrente erwarb man sich nun den Platz in einem Kloster.²²⁾ Beide bemaßen sich nach dem Stand und den Vermögensverhältnissen der Familie; in den patrizischen Kreisen Kölns ermittelte Brigitte Klosterberg 12 Mark als durchschnittliche Höhe im 14. Jahrhundert – mit steigenden Tendenz bis zu 20 Mark im 15. Jahrhundert.²³⁾ Belege über die Höhe der Eintrittsgelder, die auch die mögliche Spanne der Zuwendungen innerhalb eines Konvents erkennen lassen, gewinnen wir auch aus den Abfindungen, die den Konventualen bei der Klosterauflösung in der Reformationszeit gezahlt wurden. Je nachdem, was sie ins Kloster eingebracht hatten, zahlte man 1525 den Nürnberger Franziskanern zwischen 50, 100 und 200 Gulden ([...] *aber wenn sich einer des closters ganz verzeihen wolt und heyraten, so gab man einem 50 oder 100 oder etlichen 200 gulden, nach dem er in das daz closter het pracht*).²⁴⁾

Der Wandel, den wir bei der Finanzierung des Klostereintritts beobachten, hängt eng mit der Auflösung des klösterlichen Gemeinschaftslebens seit dem Ende des 13. Jahrhunderts zusammen. Statt der gemeinschaftlichen Verpflegung der Mönche oder Nonnen aus dem Konventsgut stellten die Familien zunehmend direkt durch Leibrenten den Unterhalt ihrer geistlichen Kinder sicher. Die Untersuchungen Birgit Noodts zu den Lübecker Testamenten des 14. Jahrhunderts zeigen, daß diese Leibrenten in Höhe von jährlich 12 bis 18 Mark denen der weltlichen Familienmitglieder patrizischer Herkunft entsprachen.²⁵⁾ Nicht anders wurden die unverheiratet im Haus lebenden Töchter versorgt. Die klösterliche Leibrente wurde jetzt typischerweise *ad personam* gezahlt und fiel

21) *Aber von dem in niemen und von dem enpfahen der kinder und der swestran sond ir gar vernünftklich merken und verstan, daz úwer closter von dem in niemen als wohl die andern noch nie rich worden ist und och númer wirt, als die will es also umb úch stat. [...] Je me man enpfahet und in nimet, je minder man úch versenhen und ernerer mag mit dez closters gut, und je minder die gemainschafft gehalten wirt. Wan man so man die swestran nit versenhen mag, so mussend si gedenken und dar nach stellen, wie si sich selb versenhend, und also wirt in denn ursach geben, uss ze varend ze iren frúnden umb ir narung* (ed. von Falk EISERMANN, *Carissima soror Agnes. Zur Rezeption einer päpstlichen Simonie-Konstitution in spätmittelalterlichen Frauenklöstern. Mit Edition*, in: *Studien und Texte zur literarischen und materiellen Kultur der Frauenklöster im späten Mittelalter*, hg. von Falk Eisermann/Eva Schlotheuber/Volker Honemann [Studies in Medieval and Reformation Thought 99], Leiden/Boston 2004, S. 119–167, hier 152).

22) NOODT, *Religion* (wie Anm. 2), S. 341f.

23) KLOSTERBERG, *Ehre* (wie Anm. 4), S. 223.

24) Die »Denkwürdigkeiten« der Caritas Pirkheimer (aus den Jahren 1424–1528), Heft 2, hg. von Josef Pfanner (Caritas Pirkheimer Quellensammlung), Landshut 1962, S. 66 (cap. 28).

25) Die Höhe des Bargeldlegats variierte in Lübecker Patriziatkreisen zwischen 200 und 500 Mark; vgl. NOODT, *Religion* (wie Anm. 2), S. 339–341. So auch KLOSTERBERG, *Ehre* (wie Anm. 4), S. 222. Insbesondere bei den Söhnen kamen noch hohe Geldlegate für Bücher hinzu.

nach dem Tod häufig ganz oder teilweise an überlebende laikale Familienmitglieder zurück. Über die Renten verfügten die Empfänger weitgehend selbst – Mönche wie Nonnen finden wir im 14. Jahrhundert ganz selbstverständlich mit Rententausch oder -verkauf innerhalb wie außerhalb der Konvente beschäftigt.²⁶⁾ Als negative Folge dieser Entwicklung wurden nun standesgemäße Unterschiede im Konvent unübersehbar. So ergab die Visitation der Zisterzienserinnen von St. Michael in Jena erhebliche soziale Unterschiede innerhalb des Konvents: Einige Nonnen hatten kaum das Notwendigste, andere lebten im Überfluß; einige besaßen fünf oder sechs, andere bis 60 oder sogar 100 Schleier.²⁷⁾ Wenn die Nonnen nun weitgehend selbst für ihren Unterhalt sorgen mußten, weil eine gemeinschaftliche Verpflegung nicht durchgängig zustande kam, fuhren sie aus Not oder Neigung für einige Wochen zu den Verwandten.²⁸⁾ Und so treffen wir sie vor allem im 14. Jahrhundert auf den Burgen ihrer Familien, an den Adelshöfen, in den Maibädern und auf den städtischen Festen an.

Diese Mißstände suchten die Klosterreformer mit der Wiedereinführung des Gemeinschaftslebens und der Klausur abzustellen. Wesentliche Voraussetzung dafür war die Reorganisation der Güter, die mit der effizienteren Nutzung von Grundbesitz und

26) Der Rentenverkauf innerhalb einer Klostersgemeinschaft ist eine typische Erscheinung des 14. Jahrhunderts; vgl. SCHLOTHEUBER, Klostereintritt (wie Anm. 12), S. 71; Pia SCHINDELE, Frauen aus Adel und Bürgertum in gemeinsamer zisterziensischer Lebensordnung, in: 750 Jahre Zisterzienserinnen-Abtei Lichtenthal, hg. von Harald Siebenmorgen, Sigmaringen 1995, S. 35–43, hier S. 39. Das Privateigentum der einzelnen Frauen gaben die Nürnberger Clarissen selbst als Grund an, daß in den Klöster vielfach *Parteiwirtschaft*, ja Krieg herrsche. In einer Eingabe an den Rat von 1410 heißt es: *Item darnach von der armüt, das die gehalten wird, sol euer weissheit diß wissen [...] daz die sunderheit und die habe oder aigenschaft des zeitlichen gutes, die ist ain ursprung und ain anvang und ain ursach alles kriegs, zwiung, unfrides, parteie und gezenkes [...] ist ain zerstörung aller gaistlichkait* (ed. von Johannes KIST, Das Klarissenkloster in Nürnberg bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts, Nürnberg 1929, S. 157f.).

27) Barbara FRANK, Das Erfurter Peterskloster im 15. Jahrhundert. Studien zur Geschichte der Klosterreform und der Bursfelder Union (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 34), Göttingen 1973, S. 332. Die Wienhäuser Chronik beschreibt den Zustand vor der Reform als eine vollständige Auflösung des gemeinschaftlichen Lebens: *Beym Antritt ihrer Regierung [1470] fand sie [Susanna Potstock] nichts an Getreide und victualien vor das Kloster, dan vor der Reformation [Klosterreform] verschaffte eine jedwede ihr selbst mit ihren Händen, und was sie sonst möchte ein zukommen haben, nohtdürfftigen Unterhalt [...]. Von da an versabe die Äbtissin das Kloster mit täglicher Nahrung, wiewoll kärglich und sehr sparsam, maßen das Vermögen des Klosters sehr geschwächt* (Chronik des Klosters Wienhausen mit Totenbuch, hg. von Horst Appuhn [Celler Beiträge zur Landes- und Kulturgeschichte Heft 3/4], Celle 1968, S. 25).

28) Vgl. oben Anm. 21. Bei dem verarmten Konvent in Walsrode war die Wiedereinführung der Klausur unmöglich, weil die Konventsgüter die Frauen nicht ernähren konnten. Deshalb konnten dann auch die Fahrten zu den Verwandten nicht unterbunden werden, aber man wies die Äbtissin an, diese auf acht Tage zu begrenzen: Urkundenbuch des Klosters St. Johannis zu Walsrode, hg. von Wilhelm Freiherr von Hodenberg (Lüneburger Urkundenbuch 15. Abt.), Celle 1859, Nr. 291, S. 188 (1475 Juni 24). Vgl. dazu Dieter BROSIUS, Walsrode, in: *Germania Benedictina*, Bd. 11: Die Frauenklöster in Niedersachsen, Schleswig-Holstein und Bremen, bearb. von Ulrich Faust, St. Ottilien 1984, S. 534–541.

nutzbaren Rechten wieder eine gemeinschaftliche Versorgung ermöglichen.²⁹⁾ Es kostete die Reformen freilich einige Mühe, die direkten Zahlungen der Familien an die Klosterkinder zu unterbinden.³⁰⁾ Die als *freiwillig* angesehenen Schenkung zum Eintritt blieben jedoch vielfach weiterhin üblich, nur wurden sie jetzt zum allgemeinen Klostergut geschlagen.³¹⁾ Die gemeinsame Verpflegung machte die hohen Leibrenten *ad personam* überflüssig, sie begegnen uns in den reformierten Klöstern – anders als in den Stiften – jetzt nicht mehr. Die Leibrenten werden vielmehr durch Zuwendungen kleineren Zuschnitts – etwa zwischen einer und zwei Mark zu Ostern und zu Michaelis – ersetzt.³²⁾ Diese regelmäßigen kleinen Beiträge der Verwandten für den laufenden Unterhalt wurden zwar zentral eingenommen und gemeinschaftlich verwaltet, doch scheinen diese

29) Vgl. zuletzt Martin ARMGART, »Hat daß closter zugenommen nach der reformation in gütern, zinsen und gulten«. Klosterreform und Wirtschaft bei den Speyerer Dominikanerinnen, in: Lesen, Schreiben, Sticken und Erinnern. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte mittelalterlicher Frauenklöster, hg. von Gabriela Signori (Religion in der Geschichte 7), Bielefeld 2000, S. 11–26; Jürgen SYDOW, Sichtbare Auswirkungen der Klosterreform des 15. Jahrhunderts. Beobachtungen an historischen Quellen südwestdeutscher Klöster – das Beispiel Blaubeuren, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 11 (1992), S. 209–221.

30) Vgl. z. B. den Bericht des Johannes Busch über die Reform des Augustinerchorfrauenstiftes Dorstadt (bei Braunschweig): *Et adieci* [Johannes Busch]: »*Miramur, quod vos Bruunswicenses plus intromititis de isto monasterio quam alie civitates, scilicet Hildensem et Goslaria. Si habetis hic filias, sorores aut consanguineas et volunt observantiam tenere regularem, tunc vivere possunt de bonis monasterii, que data sunt a christifidelibus, ut hic deo servientes habeant, unde vivant, non ut in peccatis illa consumant. Si vestras hic habetis et eas, ut in propriis vivant, defendere vultis, tunc accipiatis eas in domos vestras et ibi eis de bonis vestris provideatis, quia nihil tunc iuris in isto habent monasterio*« (Des Augustinerpropstes Johannes Busch Chronicon Windeshemense und Liber de reformatione monasterium, bearb. von Karl Grube [Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete 19], Halle 1886, S. 646 [Johannes Busch, Liber de reformatione monasteriorum]). Vgl. dazu Ulrich HINZ, Johannes Busch und die Altmark. Spätmittelalterliche Ordensreformen im Umfeld der Windesheimer Kongregation, in: Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte 63 (2001), S. 51–72; Bernhard NEIDIGER, Standesgemäßes Leben oder frommes Gebet? Die Haltung der weltlichen Gewalt zur Reform von Frauenklöstern im 15. Jahrhundert, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 22 (2003), S. 201–222.

31) Die Frage um die Schenkung beim Klostereintritt löste eine rege Simoniediskussion in den reformierten Frauenkonventen aus. So erbaten die Zisterzienserinnen von Wöltingerode im Jahr 1448 von dem Magdeburger Domherrn Heinrich Toke eigens eine Abhandlung zu dieser Problematik; vgl. die Zusammenstellung bei EISERMANN, *Carissima soror Agnes* (wie Anm. 21), S. 128, Anm. 34, sowie weiter den Traktat des Tübinger Philosophen und Theologen Konrad Summenhart (1458–1502), *Tractatulus pro monialibus ad vitandam symoniam in receptione novitiarum* (1499), Württembergische Landesbibliothek Stuttgart HB III 56.

32) Vgl. das Einnahmenbuch des Dominikanerinnenklosters Altenhohenau (1494–1520), wo das jährliche Leibgedinge für die Schwestern in den reformierten Konventen im allgemeinen zwischen einer und zwei Mark betrug: Bayerische Staatsbibliothek München Cgm 697; ebenso die jährlichen Zahlungen für die Nonnen im Rechnungsbuch des Heiligkreuzklosters: Hauptstaatsarchiv Wolfenbüttel, Rechnungsbuch des Kreuzklosters (1490–1506) L Alt Abt. 11 S. Crucis Fb III 1.

Gelder gleichsam für immer wieder anfallende Sonderausgaben reserviert worden zu sein – für einen neuen Winterpelz, für Brillen und Medizin, für Mandeln und Konfekt.³³⁾

Der entscheidende finanzielle Unterschied zur Heirat bestand deshalb neben dem Erbverzicht, der in der Regel weitere Forderungen ausschloß, in der Heimsteuer oder Zugeld genannten Gabe der Brauteltern, die der Ehemann erhielt.³⁴⁾ Sie wurde vermutlich als Entsprechung zu der Schenkung bei Klostereintritt angesehen. Da die Heimsteuer aber, wie die Untersuchungen Karl-Heinz Spieß' zeigen, neben der Erbabfindung als Indikator für die Selbst- und Fremdeinschätzung der Standeszugehörigkeit diente, konnte diese je nach der angestrebten Heirat ungleich höher ausfallen als die Kosten für einen Klostereintritt. Als familienpolitisch wichtige Alternative zur Heirat versuchten die Eltern auf verschiedenen Wegen ihre Interessen gegenüber den geistlichen Institutionen durchzusetzen. Grundsätzlich entsprach eine generationenübergreifende und identitätsstiftende Verbindung zu einem oder zu mehreren Klöstern dem sozialen Profil des hohen Adels. Ein gemeinschaftlicher Eintritt, der die damit verbundene soziale Vernetzung erkennen läßt, war keine Seltenheit. Mit vier Jahren trat Agnes von Oberbayern 1349 gemeinsam mit neun weiteren Mädchen in das Münchner Angerkloster ein. Die Mutter, Margarete von Holland-Hennegau, versorgte alle zehn Mädchen zusammen mit einer hohen Leibrente.³⁵⁾ Mit den Klostergründungen des 13. und 14. Jahrhunderts übernahmen der Niederadel und das Patriziat diese Verhaltensweise und erschlossen sich auf diese Weise die damit verbundenen Möglichkeiten sozialer und wirtschaftlicher Vernetzung.

Der Wille, den Klostereintritt familienpolitisch zu nutzen, war das eine – die Verwirklichung das andere. Dabei lassen sich zwei Strategien beobachten: zum einen der Erwerb von Einzelprivilegien, durch die sich die Familien die Versorgungsrechte bei einzelnen Klöstern verbrieften ließen. So erwirkten die badischen Markgrafen 1366, als man den *numerus taxatus* des Zisterzienserinnenklosters Lichtenthal festsetzte, für sich eine Ausnahmeklausel, daß ihre Töchter in jedem Fall aufgenommen würden, auch wenn die vorgesehene Zahl von Chornonnen erfüllt war.³⁶⁾ Zum anderen wirkten die Famili-

33) Diese Einnahmen wurden im Rechnungsbuch unter der Rubrik *Redditus sororum* verzeichnet, aber auffälligerweise zahlte nur ein Teil der Familien diese Zuwendungen; SCHLOTHEUBER, Klostereintritt (wie Anm. 12), S. 226, Anm. 222.

34) SPIESS, Familie (wie Anm. 4), S. 366–368.

35) SCHLÜTTER-SCHINDLER, Wittelsbacherinnen (wie Anm. 5), S. 400f. Bezeichnenderweise wird Agnes schon ein Jahr später, 1350, als *Conventsschwester* bezeichnet. Es handelte sich somit um einen verbindlichen Klostereintritt, nicht um eine Aufnahme der Erziehung willen; vgl. für weitere Beispiele NOODT, Religion (wie Anm. 2), S. 330.

36) Josef DAMBACHER, Urkundenarchiv des Klosters Lichtenthal, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 8 (1857), S. 344f. (Urkunde vom 8. Juli 1366). Der Teilungsvertrag der beiden badischen Markgrafen Bernhard I. und Rudolf VII. sah vor, falls viele Töchter in ihren künftigen Familien vorhanden seien, einige ins Kloster zu geben und sie mit einer Gült zu versehen: Urkunde vom 16. Oktober

enverbände aus Interesse an dieser Option der Familienordnung auch langfristig auf die allgemeine Ordensgesetzgebung ein – das beide Stände, geistlich wie weltlich, umfassende Gefüge der Familie erwies sich hier als starke und gestaltende Kraft. Die Franziskaner lehnten aus naheliegenden Gründen von Anfang an die Aufnahme von Kindern ab. Sie erschien ihnen unvereinbar mit ihrem Selbstverständnis von selbst gewählter Armut und Wanderpredigt. Gerade deshalb lassen ihre Statuten die Grundbedingungen des Verhältnisses von Klöstern und Familien deutlich erkennen: Hatten die Generalstatuten von 1260 in Narbonne noch rigoros die Aufnahme von Kindern und von Kandidaten ohne ausreichende Elementarbildung – also ohne Lateinkenntnisse – verboten, so machte man bereits 1316 in Assisi bei der Neuformulierung zwei bezeichnende Zusätze: Wenn nämlich irgendwo Novizen die genannten Zugangsbedingungen, das Mindestalter von 14 Jahren und den Besuch der Lateinschule, vermissen ließen, sollte man sie erstens nur dann aufnehmen, wenn nach dem Urteil der Konventsältesten wenigstens eine gewisse Eignung oder Neigung zum Bildungserwerb feststand – »oder zweitens, wenn es sich gebühre, jemanden aufzunehmen, um das familiäre Totengedächtnis (*familiaria officia*) zu halten«. ³⁷⁾ Die Franziskanerkonvente mußten oder – je nachdem – konnten nun also auch Kinder und Kandidaten ohne Vorbildung aufnehmen. Bei der zweiten Ausnahmestimmung entschied nun allein der Wunsch der Familie über die Aufnahme, damit die eigenen Angehörigen die Pflege der Familienmemoria leisten konnten. Letzteres Problem bestand offensichtlich schon seit längerem. Bereits die Generalstatuten von Narbonne (1260) hatten ihren Zugangsbedingungen hinzugefügt, daß, falls ein Novize die Voraussetzungen nicht erfülle, aber man gezwungen sei, ihn aufzunehmen (*oportet recipere*), dies nur im äußersten Notfall und nur mit der besonderen Erlaubnis des Generalministers geschehen könne. ³⁸⁾ Etwa ein halbes Jahrhundert später war dessen Sondererlaubnis nicht mehr notwendig, eine so begründete Ausnahme hatte sich etabliert. Den

1380, Generallandesarchiv Karlsruhe 46/316; vgl. SCHINDELE, Lichtenthal (wie Anm. 26), S. 40; SCHREINER, Consanguinitas (wie Anm. 1), S. 229.

37) *Statuimus in principio quod nullus recipiatur ad ordinem nostrum nisi quartumdecimum annum compleverit in etate. [...] Et nullus recipiatur pro clerico, nisi sit competenter instructus in gramatica ›vel alia facultate‹. Quod si alicubi tales haberi non possunt, non recipiantur ad minus nisi qui sunt discretorum iudicio habiles ad predicta, aut nisi oporteat aliquos recipi pro familiaribus obsequiis exercendis* (Constitutiones generales Ordinis fratrum minorum anno 1316 Assisii conditae, hg. von Armandus Carlini, in: Archivum Franciscanum Historicum 6 [1911], S. 269–302, 508–536, hier S. 277 [cap. 1]); vgl. dazu allgemein Livarius OLIGER, De pueris oblati in ordine Minorum, in: Archivum Franciscanum Historicum 8 (1915), S. 389–447; 10 (1917), S. 271–288, der alle einschlägigen Belege auflistet. Auch die Dominikaner kannten im Kloster erzogene Kinder; der Ordensgeneral Humbert von Romans richtete eigens eine Predigt an sie: Sermones beati Umberti Burgundi, 2 Bde., Venedig 1603, Bd. 1, Sermo 52 (Ad puellas que nutriuntur cum mulieribus religiosis), S. 53.

38) *Si quem vero praeter hanc formam recipi oporteat propter familiaria officia exercenda, non recipiatur absque urgente necessitate, et hoc de ministri generalis licentia speciali* (Statuta generalia ordinis edita in capitulis generalibus celebratis Narbonnae anno 1260, Assisii anno 1279 atque Parisiis anno 1292.

sozialen Bedürfnissen der Gesellschaft konnten sich auf Dauer auch die Franziskaner nicht entziehen, die einmal als eine Art Gegenentwurf zu den alten Orden angetreten waren. Durch die Beichttätigkeit beim Adel und eine umfassende seelsorgerische Versorgung des Patriziats waren sie in die selben Beziehungsnetze hineingewachsen, in denen die alten Orden verflochten waren.³⁹⁾ In dieser Situation paßten sie ihre Grundsätze, ihre Statuten, der geänderten gesellschaftlichen Situation an. Praktischen Überlegungen folgend gaben sie sogar identitätsstiftende Prämissen auf, wenn sie im 14. Jahrhundert den Eintritt von Kindern – und zwar nicht allein ihrer adeligen und patrizischen Förderer – schließlich aus eigenem Antrieb betrieben, wie Livarius Oligier bereits Anfang des 20. Jahrhunderts herausarbeitete. Aber das sollte erst für die Reformgenerationen des 15. Jahrhunderts zum Problem werden.

II. DIE INTERESSEN DER KLÖSTER. DIE ROLLE DER INNERKONVENTUALEN AUSBILDUNG UND DES SELBSTVERSTÄNDNISSSES FÜR DAS EINTRITTSALTER

Der kurze Blick auf die Probleme, welche die gesellschaftliche Etablierung des Franziskanerordens begleiteten, macht bereits die wesentlichen Aspekte des Klostereintritts Minderjähriger auf Seiten der Klöster deutlich: Neben der langfristigen Disposition der personellen Zusammensetzung des Konvents in der nächsten Generation stellte sich für die Gemeinschaft insbesondere die Frage nach der Ausbildung des Nachwuchses. Die Grundbedingungen der Ausbildung zum geistlichen Lebensweg entwickelten sich im Laufe des Mittelalters für die Männer- und für die Frauenklöster in unterschiedlicher Weise. Solange die literate Ausbildung vollständig in die Kompetenz der Klöster fiel, weil das laikale Umfeld sie nicht leisten wollte oder konnte, zeigen sich regelmäßig rigide Abgrenzungstendenzen nach außen: Je größer die Diskrepanz zu dem Ausbildungsweg der Laien war, desto nachdrücklicher begrenzten die Klöster die Zugangsbedingungen für Mönche und Chorfrauen. Den später Eintretenden fehlten einfach kaum nachholbar die Voraussetzungen. Die exklusive Erziehung förderte somit gleichzeitig eine frühe, verbindliche Bestimmung der Standeswahl, denn die aufwendige Erziehung konnte man nur für den eigenen Nachwuchs leisten.⁴⁰⁾ Im Laufe des Spätmittelalters nivellierten jedoch städtische Lateinschulen, Fraterhäuser und Universitäten für die Männer das Bildungsgefälle gegenüber dem geistlichen Ausbildungsweg. Der rechtskräftige Übertritt

Editio critica et synoptica, hg. von Michael Bihl, in: *Archivum Franciscanum Historicum* 34, [1941], S. 13–94, 284–358, hier S. 39 [cap. 4].

39) Vgl. Arend MINDERMANN, *Adel in der Stadt des Spätmittelalters. Göttingen und Stade 1300 bis 1600* (Veröffentlichungen des Instituts für historische Landesforschung der Universität Göttingen 35), Bielefeld 1996, S. 134–149.

40) SCHLOTHEUBER, *Klostereintritt* (wie Anm. 12), S. 111–120.

zum geistlichen Leben ließ sich bei ihnen deshalb gegebenenfalls länger hinauszögern und zeitlich variabler gestalten. Auch wenn in Reformzeiten die Anziehungskraft klösterlichen Lebens zunahm und dem Übertritt Erwachsener quantitativ wieder größere Bedeutung zukam,⁴¹⁾ die Aufnahme von Kindern blieb unter dem Aspekt des Bildungserwerbs weiterhin relevant: Keine Ausnahme war ein Lebensweg wie der des Konrad Pellikan, der 1493 sechsjährig in das Franziskanerkloster Rufach eintrat, das gesamte Ordenscurriculum durchlief und schließlich am Tübinger Generalstudium der Franziskaner studierte. Als Autodidakt erwarb er sich später Hebräischkenntnisse und wurde 1523 Theologieprofessor in Basel.⁴²⁾

Aber bei den Frauenklöstern blieb die Bildungsfrage in besonderer Weise relevant. Zwar war je nach Eintrittsalter nicht immer die Elementarbildung das Problem. Der dominikanische Ordensgeneral Humbert von Romans (†1277) konnte durchaus davon ausgehen, daß die Frauen, die nicht als Kinder in das Kloster gekommen waren, vor dem Klostereintritt Lesen und Schreiben gelernt sowie Grundkenntnisse des Lateinischen erworben hatten.⁴³⁾ Von der weiterführenden Bildung, wie sie die Lateinschulen vermittelten, blieben die Mädchen jedoch ausgeschlossen. Auf eine intensive literate Ausbildung der zukünftigen Nonnen konnte jedoch nicht verzichtet werden, so daß der Konvent die weitere Ausbildung übernahm.⁴⁴⁾ Der enge Zusammenhang zwischen Aufnahmealter und Ausbildung war auch dem franziskanischen Reformers Johannes Kapi-

41) Vgl. dazu immer noch maßgeblich FRANK, Peterskloster (wie Anm. 27), S. 121–144.

42) Vgl. Hans Rudolf VELTEN, Das selbst geschriebene Leben. Eine Studie zur deutschen Autobiographie im 16. Jahrhundert, Heidelberg 1995, S. 88–94. Vgl. allgemein Erich WENNEKER, Pellikan, Konrad, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 7, Hamm in Westfalen 1994, S. 180–183.

43) Sein erwünschtes *Bildungsprofil* bei einem Klostereintritt stellt der Ordensgeneral in einer Rede an die laikalen Mädchen der städtischen Oberschicht vor: *Notandum igitur, quod huiusmodi puelle maxime quando sunt filie divitum debent libenter addiscere, cum ad hoc ad [!] parentibus deputantur, ex hoc enim evenit eis, quod sciunt tempore opportuno dicere psalterium vel horas de beata Virgine, vel officium pro mortuis, vel alias orationes deo dicendas, vel fiunt aptiores ad hoc, ut fiant religiose quandoque si voluerint, vel intelligent melius scripturas sacras, sicut accidit de Paula et Euchstochie [...] que propter litteras quas didicere[n]t profecerunt intantum, quod sacras litteras intellexerunt profunde* (Sermones beati Umberti [wie Anm. 37], Bd. 1, Sermo 97, S. 96f.). Vgl. allgemein Marie-Luise EHRENSCHWENDTNER, Die Bildung der Dominikanerinnen in Süddeutschland vom 13. bis 15. Jahrhundert (Contubernium 60), Stuttgart 2004, die den Aspekt der Lateinkenntnisse jedoch unterbewertet; aufschlußreich dagegen Burkhard HASEBRINK, Tischlesung und Bildungskultur im Nürnberger Katharinenkloster. Ein Beitrag zu ihrer Rekonstruktion, in: Schule und Schüler im Mittelalter. Beiträge zur europäischen Bildungsgeschichte des 9. bis 15. Jahrhunderts, hg. von Martin Kintzinger/Sönke Lorenz/Michael Walter (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 42), Wien 1999, S. 187–216, hier S. 191f.

44) Vgl. dazu Eva SCHLOTHEUBER, Bücher und Bildung in den Frauengemeinschaften der Bettelorden, in: Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen. Religiöse Frauengemeinschaften in Süddeutschland. Beiträge zur interdisziplinären Tagung vom 21. bis 23. September 2005 in Frauenchiemsee, hg. von Eva Schlotheuber/Helmut Flachenecker/Ingrid Gardill (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 235/Studien zur Germania Sacra 31), Göttingen 2008, S. 241–262.

stran selbstverständlich. 1445 weist er in seinen Statuten die Clarissen an, sie möchten keine Mädchen älter als 15 Jahre aufnehmen, es sei denn, die Kandidatin sei schon sehr gelehrt. Wenn sie das Chorgebet nicht selbständig lesen könne, sei sie als Chorfrau untauglich.⁴⁵⁾

Bei den Nonnen der alten Orden, den Benediktinerinnen und Zisterzienserinnen, spielte zudem das Ideal der körperlichen Unberührtheit eine wichtige Rolle für das Eintrittsalter. Während die weiblichen Zweige der Bettelorden auch verwitwete Frauen als Chorschwestern aufnahmen, war bei den Nonnen der alten Orden eine solche Aufnahmepraxis aufgrund der geforderten Jungfräulichkeit unüblich. Erst ihre körperliche Unberührtheit prädestinierte sie zu dem bevorzugten Stand als Bräute Christi, da diese sie Christus im Fleisch ähnlicher (*familiarius*) machten.⁴⁶⁾ Der grundlegende Gedanke der Christusnähe durch die körperliche Unberührtheit fand in der Jungfrauenweihe oder Nonnenkrönung (*consecratio* oder *coronatio virginum*), dem letzten Akt einer ganzen Reihe von Eintrittsschritten, seinen rituell gebundenen, feierlich-öffentlichen Ausdruck. Die Weihe bei der Nonnenkrönung stellte die offizielle Anerkennung der Jungfräulichkeit durch die Kirche dar und konnte deshalb auch nur vom Bischof vollzogen werden. Die Vorstellung von der Nonne als Braut Christi legte deshalb einen Klostereintritt zumindest vor der Pubertät nahe und zog damit auch einen anderen Verlauf des Eintritts nach sich. Die zukünftigen Konventsmitglieder wurden hier im allgemeinen früher aufgenommen und die Konvente übernahmen dann auch die Elementarbildung. Den verschiedenen Ordensprofilen lag vermutlich ursprünglich wohl auch ein anderes ständisches Profil zugrunde. Das Selbstverständnis der Benediktinerinnen und Zisterziense-

45) Den lateinischen Kommentar Johannes Kapistrans zu der Clarissenregel Innozenz' IV. besaßen die niederländischen Clarissen in einer Übersetzung: *Ick raed oec, dat men niemant en ontfanghen (sal) voer clerck boven XV jaren, tenwaer dat si tevoren redelick gheleert waer ende dat si den dienst Gods lichtelicken leren mocht. Ende en ontfanghet niemant tot professien voer clerck, tensi dat si den godlickien dienst by haer selven lesen can redelic mitten anderen in't ghemeyn* (Bijdragen tot de geschiedenis der Nederlandsche Klarissen en Tertiariissen voor de Hervorming, hg. von David de Kok, Utrecht 1927, S. 65). Vgl. Lucius NÚÑEZ, *Explicatio regulae S. Clarae auctore Fr. Nicolao de Auximo (1446) deque alia S. Ioanne de Capistrano (1445)*, in: *Archivum Franciscanum Historicum* 5 (1912), S. 299–314; zu Kapistrans Wirken für die Klosterreform vgl. Kaspar ELM, *Johannes Kapistrans Predigtreise diesseits der Alpen, in: Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit: Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie. Bericht über die Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1983–1987*, hg. von Hartmut Boockmann/Bernd Moeller/Karl Stackmann (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, 3. Folge, 137), Göttingen 1989, S. 421–500.

46) Die Reformstatuten des Benediktinerinnenklosters Lüne bringen diesen Gedanken bei der Jungfrauenweihe deutlich zum Ausdruck: *Et licet omnis anima deo desponsetur per fidem iuxta illud Osee: ›Sponsabo te michi in fide‹ [Os 2,20], virgines tamen specialius Christo desponsari dicuntur, quia earum caro carni Christi familiarius se conformat pro eo, quod caro illa sicut [nec] Christi caro corrupcionem non sensit* (Klosterarchiv Lüne, Statutenbuch 1481–1500, Hs. 14, fol. 29v); vgl. dazu SCHLOTHEUBER, *Klostereintritt* (wie Anm. 12), S. 156–166.

rinnen als gekrönte Bräute Christi, als Bräute des höchsten Königs und Gott geweihte Jungfrauen, entsprach eher der sozialen Stellung des Adels und kam gleichzeitig seinen Bedürfnissen einer frühzeitigen Erbregehung entgegen.⁴⁷⁾

Dabei übernahmen die Konvente – auch wenn man das vielfach liest⁴⁸⁾ – keinesfalls selbstverständlich die Ausbildung der Mädchen, die im Laienstand verblieben und später heiraten würden. Für die religiösen Gemeinschaften bedeutete diese, von außen betrachtet vielleicht naheliegende Aufgabe eine eindeutige Überforderung. Der Klosterunterricht war vollständig auf ihre Aufgaben als zukünftige Chorfrauen ausgerichtet und mit fünf bis sieben Jahre recht lang.⁴⁹⁾ Neben einem theologisch vertieften Verständnis ihrer besonderen Lebensform als gottgeweihte Jungfrauen zielte die Erziehung insbesondere auf eine Disziplinierung für die lebenslange strenge Klausur mit ausgedehnten liturgischen Pflichten. Die Anwesenheit der Laienmädchen erschwerte konkret die Einhaltung der strengen Klausur und insgesamt die Durchsetzung dieses Erziehungszieles nicht unerheblich. Die Konvente setzten sich deshalb gegen die Aufnahme der Laienkinder zur Wehr, allerdings werden die Stifterfamilien in der Regel wohl eine temporäre Aufnahme ihrer weltlichen Töchter haben durchsetzen können. Eine solche Option war der Herzogin Mechthild von Braunschweig-Lüneburg († 1261) immerhin so wichtig, daß sie sich in der Mitte des 13. Jahrhunderts die Aufnahme ihrer laikalen Töchter im Kloster Wienhausen auf Zeit ausdrücklich als ein Sonderrecht für ihr Haus verbriefen ließ.⁵⁰⁾ Interessant ist auch die familiäre Begründung für einen solchen Wunsch – häufig wird neben der vermittelten Bildung ausdrücklich die Disziplinierung der Töchter als erstrebenswertes Erziehungsziel benannt. Aber die Aufnahme der Laienmädchen auf Zeit blieb für

47) Als Teil gesellschaftlicher Realität war dem Ordensgeneral Humbert von Romans bewußt, daß die Adelstöchter (*maiores natu*) im allgemeinen in jüngerem Alter ins Kloster kamen; *Sermones beati Umberto* (wie Anm. 37), Bd. 1, Sermo 52, S. 53.

48) So in der einschlägigen Studie von Claudia OPITZ, *Erziehung und Bildung in Frauenklöstern des hohen und späten Mittelalters (12.–15. Jahrhundert)*, in: *Geschichte der Mädchen- und Frauenbildung* Bd. 1: *Vom Mittelalter bis zur Aufklärung*, hg. von Elke Kleinau, Frankfurt am Main 1996, S. 63–78, hier S. 67; *Frauen im Mittelalter*, Bd. 2: *Frauenbild und Frauenrechte in Kirche und Gesellschaft. Quellen und Materialien*, hg. von Annette Kuhn (Studien und Materialien 19), Düsseldorf 1984, S. 214f.

49) SCHLOTHEUBER, *Klostereintritt* (wie Anm. 12), S. 147–151.

50) [...] *vobis presentibus innotescat, quod, cum consuetudo vestre ecclesie hactenus non servaverit, ut inibi pueri aut virgines recepte sint aut fuerint edocende, illud immutari [n]olentes aliquatenus aut infringi, mediante presentium vobis universis et singulis inbibemus, ne aliquas de cetero virgines educandas aut eciam instrundas vestrum in cenobium acceptetis, nisi forte principis filia illud requireret sue presentie independendum* (Mecklenburgisches Urkundenbuch, hg. von dem Verein für Mecklenburgische Geschichte und Alterthumskunde, Bd. 2, Schwerin 1864, Nr. 712, S. 34f.; Klosterarchiv Wienhausen Or. 41). Eine Kindheit im Kloster war in Hochadelskreisen durchaus üblich, Agnes von Böhmen verbrachte die ersten Jahre zunächst im schlesischen Zisterzienserinnenkloster Trzebnica, später bei den Prämonstratensern von Doksany; vgl. Jaroslav POLC, *Agnes von Böhmen 1211–1282. Königstochter, Äbtissin, Heilige* (Lebensbilder zur Geschichte der Böhmisches Länder 6), München 1989, S. 19–21.

die Konvente insgesamt, wie gesagt, eine unerwünschte Ausnahme. Bei der Reform wies man im Kloster lebende Laienmädchen als erste aus.⁵¹⁾ Ihre Unterweisung entsprach auch nicht der Funktion der Frauenklöster innerhalb der mittelalterlichen Gesellschaft, die von Nonnen vorrangig Gebete und Fürbitten erwartete.

An diesem Punkt trafen somit die Bedürfnisse der Familien und der Konvente in besonderer Weise zusammen: die Familien erstrebten eine frühe Erbregehung und die Konvente einen Eintritt in aufnahmefähigem und formbarem Alter. Da die Frauen in der Regel bis zu ihrem Tod auf engstem Raum zusammenlebten, hatte die auf ihre gemeinsame Aufgabe hin ausgerichtete Erziehung für sie elementare Bedeutung. Hier entschieden sich die Fähigkeiten und die Einstellung der nächsten Generation. Das galt in gleicher Weise für den weiblichen Zweig der Bettelorden, obwohl sich hier der Eintrittsweg etwas offener gestaltete. Die Schwierigkeiten der Nürnberger Clarissen vor der Reform lassen die weitreichenden Folgen erahnen, wenn eine solche konventsinterne Erziehung fehlschlug. Die Damen hatten hier zu Beginn des 15. Jahrhunderts ihre jeweils eintretende Verwandt- und *frundschaft* einzeln und nach eigenen Anschauungen unterrichtet.⁵²⁾ Bald zeigte sich, daß dem Konvent nicht nur ein gemeinsamer geistiger Hintergrund als Basis ihrer Lebensgemeinschaft fehlte, sondern vor allem alte Feindschaften und weit zurückreichende Meinungsverschiedenheiten als ein kaum zu bewältigendes Erbe der nächsten Generation tradiert wurden. Aus eigenen Kräften konnten die Nürnbergerinnen ihre Konflikte in der Folgezeit nicht mehr in den Griff bekommen.

51) So schreibt Johannes Busch bei der Reform des Erfurter Heilig-Kreuzklosters: *Primo omnium puellas de seculo, quas secum habuerunt, non ut religionem assumerent, sed ut bonos et disciplinatos mores addicerent et ut non viderent seu audirent in seculo que eis audire non expedirent, de monasterio recedere mandavimus, ne claustralem sororum disciplinam et devotionem impedirent* (Des Augustinerpropstes Johannes Busch Chronicon Windeshemense und Liber de reformatione monasterium, bearb. von Karl Grube [Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete 19], Halle 1886, S. 610 [Johannes Busch, Liber de reformatione monasteriorum]). Vor allem in den nicht reformierten Klöstern läßt sich ein Unterricht der Laienkinder nachweisen: So war Gertrud von Nuenstat von ihren Eltern zu den Augustiner-Chorfrauen nach Mergenforst (Diözese Köln) gegeben worden, *ut litteras et mores bonos addiceret*, doch entfernte der Kölner Erzbischof diese Frauen mit der Reform und ersetzte den Konvent durch Birgittinnen (Repertorium Poenitentiarie Bd. 5 [wie Anm. 8], Nr. 2114, S. 302; in Rom verhandelt 1469); und in Bezug auf die Zisterzienserinnen in Aachen (St. Salvator, seit 1147 Zisterzienserinnenkloster) heißt es, daß hier Mädchen ausdrücklich zur Erziehung bis zu einer späteren Heirat aufgenommen wurden (*monasterium, in quo plerumque puelle pro vita et moribus honestatis ac discretionis et in illis nutriendum poni et usque ad etatem nubilem dimitti consueverunt*; ebenda, Nr. 2140, S. 316).

52) *Item ir sült auch wissen, daz die kinder zu mal ubel hinnen werden gezogen. Es hat der convent ein kindmaisterin erwelt und derselben hat der minister daz selb ampt bevolhen. Aber die frawen, py den die kinder sein, die wellen ir umberal mit nihte lassen ziehen noch straffen, sunder sy machen sy mit widerpenig und widerbrutig und ziehen sie nach ir weise und nach irem willen und also getart sye die maisterin umberal nihtzit straffen noch geziehen* (zitiert nach K1ST, Klarissenkloster [wie Anm. 26], S. 161). Die Frauen wandten sich 1410 um Hilfe an den Rat, weil im Konvent *krig* herrsche.

III. DIE KIRCHENRECHTLICHEN RAHMENBEDINGUNGEN FÜR DEN KLOSTEREINTRITT MINDERJÄHRIGER

Die Standesfestlegung der Adelskinder im Alter von fünf bis sieben Jahren korrespondiert gut mit den Altersangaben der monastischen Quellen für die Aufnahme zukünftiger Konventsmitglieder. Für Karl-Heinz Spieß stellt sich jedoch die Form der Übergabe einer Tochter in ein Kloster als eine der problematischen Maßnahmen im Rahmen der Familienordnung dar.⁵³⁾ Die Tochter konnte erst mit dem abgeschlossenen 12. Lebensjahr ein rechtskräftiges Gelübde ablegen, dann aber auch ohne den Konsens der Eltern heiraten. Wie hatte man sich hier die zeitliche Koordinierung von Erbverzicht und Professgelübde zu denken? Als Lösung des *Dilemmas* vermutet Spieß eine wohl mündlich geleistete Garantie der Konvente, daß die Betroffene dem Erbverzicht später zustimmen würde. Doch konnten die Klöster diese Garantie kaum leisten, war doch der Eintritt auch für sie erst mit dem Gelübde oder einer Weihe bindend. Ein solches Versprechen war unter diesen Umständen eine recht vage Angelegenheit. Man muß deshalb annehmen, daß diese elementaren Bedürfnisse der Familien mit größerer Gewißheit umgesetzt wurden.

Für einen Klostereintritt im minderjährigen Alter sah das Kirchenrecht prinzipiell zwei Möglichkeiten vor: Die Oblation und die *professio tacita*, die stillschweigende Profess. Bei der Oblation leisteten die Eltern das Gelübde für ihre minderjährigen Kinder, indem sie diese an den Altar der betreffenden geistlichen Gemeinschaft schenkten bzw. opferten.⁵⁴⁾ Das Oblationsgelübde der Eltern war mit einer geistlichen Weihe des Kindes verbunden und bedurfte im Prinzip keiner weiteren Bestätigung durch die Heranwachsenden. Im allgemeinen wird die Oblation mit dem Früh- und Hochmittelalter in Verbindung gebracht. Doch entsprach sie den Bedürfnissen der mittelalterlichen Gesell-

53) SPIESS, Familie (wie Anm. 4), S. 377.

54) Vgl. dazu Mayke DE JONG, In Samuel's Image. Child Oblation in the Early Medieval West, Leiden/New York/Köln 1996; DIES., Kind en klooster in de vroege middeleeuwen. Aspecten van de schenking van kinderen aan kloosters in het frankische rijk (500–900) (Amsterdams Historische Reeks 8), Amsterdam 1986. Unzureichend dagegen die Darstellung von Jürgen WEITZEL, Oblatio puerorum. Der Konflikt zwischen väterlicher Gewalt und Selbstbestimmung im Lichte eines Instituts des mittelalterlichen Kirchenrechts, in: Vom mittelalterlichen Recht zur neuzeitlichen Rechtswissenschaft. Bedingungen, Wege und Probleme der europäischen Rechtsgeschichte. Festschrift für Winfried Trusen zum 70. Geburtstag, hg. von Norbert Brieskorn/Paul Mikat/Daniela Müller u. a. (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, N. F. 77), Paderborn 1994, S. 59–74. Für den spanischen und den französischen Bereich, der die materielle Seite der Oblation besonders berücksichtigt, vgl. Jean MARCHAL, Le droit d'oblat. Essai sur une variété de pensionnés monastique (Archives de la France Monastique 49), Poitiers 1955; José ORLANDIS, Notas sobre la ›Oblatio puerorum‹ en los siglos XI y XII, in: Anuario de historia del derecho Español 31 (1961), S. 163–173; DERS., La oblacion de niños a los monesterios en la España visigotica, in: Estudios sobre instituciones monasticas medievales, hg. von Dems., Pamplona 1971, S. 53–68.

schaft in besonderer Weise, so daß sie doch – trotz zyklisch auftretender Kritik – bis zum Tridentinischen Konzil geltendes Kirchenrecht blieb.⁵⁵⁾ Wie es seit dem Früh- und Hochmittelalter übliche Praxis war, bedeutete sie auch nach der rechtlichen Modifizierung im 12. Jahrhundert den verbindlichen Übertritt in den geistlichen Stand. Die Auseinandersetzungen um die Oblation bewirkten lediglich, daß folgende Entscheidungen Alexanders III. und Clemens III. in den 1234 promulgierten *Liber extra*, also in das geltende Kirchenrecht, aufgenommen wurden: Ein offen artikulierter Widerspruch des Oblaten – aber nur im Moment der Weihe – sollte nun die verbindliche Wirkung der Oblation aufheben können.⁵⁶⁾ Das sollte eine »wider Willen« (*invite*) empfangene Weihe verhindern, deren Verbot ebenfalls Teil des Kirchenrechts war.⁵⁷⁾ Auf diese Widerspruchsmöglichkeit konnte sich die erwähnte Magdalena Payerin an der Kurie berufen, als sie gegen den väterlichen Entschluß klagte, den geistlichen Lebensweg einschlagen zu müssen. Diese Ausnahmebestimmung erweiterte im allgemeinen den Handlungsspielraum der Oblaten kaum, da ihnen diese Widerspruchsmöglichkeit nicht mitgeteilt werden mußte. Sie bot eher den Konventen die Möglichkeit, einen unwilligen oder völlig ungeeigneten Kandidaten abzulehnen. Die Oblation war insbesondere in den Frauenklöstern das ganze Spätmittelalter hindurch weit verbreitet. Im Braunschweiger Zisterzienserkloster Heilig-Kreuz traten alle Mädchen zwischen 1476 und 1507 auf diese Weise ein.⁵⁸⁾

55) SCHLOTHEUBER, Klostereintritt (wie Anm. 12), S. 175–221 mit der einschlägigen Forschungsliteratur; vgl. weiter: Jessica GOLDBERG, The Legal Persona of the Child in Gratians Decretum, in: Bulletin of Medieval Canon Law 24 (2000), S. 10–53; Greg PETERS, Offering Sons to God in the Monastery: Child Oblation, Monastic Benevolence, and the Cistercian order in the Middle Ages, in: Cistercian Studies Quarterly: Bulletin of Monastic Spirituality 38 (2003), S. 285–295.

56) Clemens III. (1187–1191) entschied 1190 als Präzedenzfall die Frage, ob für ein minderjährig von den Eltern tradiertes Mädchen, dem bereits die Weihe erteilt worden war, die Möglichkeit bestand, später auszutreten. Clemens III. stützte sich zur Begründung seines Urteils auf das 4. Konzil von Toledo (633). Die Oblation der Eltern sei verbindlich, und das Mädchen, so entschied er, müsse trotz einer widerstrebend empfangenen Weihe in das Kloster zurückkehren. Er bezog dennoch jetzt den Rechtssatz über die Widerstrebenden nicht zu erteilende Weihe auch auf die Oblaten: Wenn die Oblaten im Moment des Weiheempfangs ausdrücklich widersprachen, könne der Übertritt in den geistlichen Stand abgelehnt werden: *Non enim videtur illa monasticae professionis a se posse iugum excutere, quum eam non constet evidenter contradixisse, quum benedictionem accepit, quam utique non nisi in aetate discretionis recipiunt quae velantur, praesertim si ratihabitione secuta, etsi eam quandoque contradixisse constiterit, quod ante gestum fuerat roboratur* (Liber Extra 3.31.12, in: Corpus iuris canonici, Bd. 2, hg. von Emil Friedberg, Leipzig 1881 [ND Graz 1959], Sp. 572f.).

57) Papst Eugen II. († 827) entschied im November des Jahres 826, daß diejenigen, die nicht um einen Zutritt zum Kloster gebeten hätten, dort auch nicht gegen ihren Willen festgehalten werden sollten. Concilia aevi Karolini [742–842], 2 Bde., hg. von Albert Werminghoff (Monumenta Germaniae Historica, Concilia 2), Hannover 1906/1908, hier Bd. 2, S. 580 (Concilium Romanum anno 826 mense Novembri cap. 32). Diese Entscheidung wurde im *Decretum Gratiani* im Zusammenhang mit der Oblation diskutiert; vgl. dazu SCHLOTHEUBER, Klostereintritt (wie Anm. 12), S. 200.

58) Ebenda, S. 222–232.

Die Oblation konnte in bezug auf das Alter sehr flexibel gehandhabt werden. Falls sich die Familie mit dem Konvent einigte oder als Gründerfamilie ihren Einfluß geltend machte, nahmen die Konvente zukünftige Mitglieder im Ausnahmefall vom Säuglingsalter bis spätestens zum 13. Lebensjahr verbindlich auf. Je nach familiärer Situation konnten Tatsachen geschaffen oder die Entscheidung bis zur Volljährigkeit verzögert werden. Unvorhersehbare Entwicklungen, die eine Änderung der Erbfolge und der Rollenzuweisung erforderten, ließen sich so leichter auffangen. Als übliche Aufnahmepraxis paßte man diesen Eintrittsweg insofern den eigenen Bedürfnissen an, als dem irreversiblen Akt der Weihe eine Probezeit von üblicherweise ein bis drei Jahren vorgeschaltet war. Die Mädchen lebten in dieser Zeit bereits bei dem Konvent und empfangen auch ein ungeweihtes Habit, um ihre Option auf ein geistliches Leben zu verdeutlichen. Bis zur Oblation konnten die Kandidaten das Kloster jedoch ohne rechtliche Konsequenzen wieder verlassen. Damit wurde die Oblation faktisch zur vorgezogenen Profefß, welche die Minderjährigen nicht leisten konnten. Die Bedeutung der folgenden Aufnahmeschritte wie Noviziat, Profefß und Nonnenkrönung verschob sich infolgedessen entscheidend. Die Bedeutung der Profefß reduzierte sich auf das Gehorsamsversprechen gegenüber der Äbtissin und einem Ordensvertreter, da sie dem sakralen Charakter der Mädchen nichts mehr hinzufügen konnte. Mit der veränderten Bedeutung bürgerten sich im Konventsalltag neue Bezeichnungen ein. Bei den Zisterzienserinnen des Heilig-Kreuzklosters bei Braunschweig traten praktische Aspekte wie die eigene Zelle oder Sitz und Stimme im Kapitel in den Vordergrund, wenn sie den Tag der Profefß als *dies mansationis* – als den Tag der »Inbezugnahme« der Zelle – bezeichneten.⁵⁹⁾

Die zweite kirchenrechtlich vorgesehene Möglichkeit war die *professio tacita*, die in der Regel als Weihe des Habits vollzogen wurde und in den Quellen deshalb Einkleidung genannt wird. Die Weihe des Habits bedeutete den Übertritt in den geistlichen Stand – allerdings mit dem Vorbehalt, daß die stillschweigende Profefß später von den Heranwachsenden bestätigt werden mußte. Dabei konnte jedoch das widerspruchslose Tragen des Habits ebenso als Bestätigung gewertet werden, wie ein später abgelegtes Profefßgeübde.⁶⁰⁾ Aus diesem Grund sind Formulierungen wie »Gott geweihte Jungfrauen« (*sanc-timoniales/virgines deo sacratae* oder auch *deo desponsatae*) gleichsam Rechtstermini, die einen vollgültigen Übertritt in den geistlichen Stand bezeichnen. Der Eintritt Elisabeths von Braunschweig-Calenberg, der ältesten Tochter Herzog Heinrichs des Älteren von Braunschweig († 1514), veranschaulicht den Ablauf einer solchen Einkleidung.⁶¹⁾ Im Jahr 1503 feierte Elisabeth noch als Kind ihre Aufnahme in das Augustiner-Chorfrauenstift Steterburg. Das Ereignis wurde nicht wenig durch die Anwesenheit des Kardinals Raimund Peraudi erhöht, der die Weihe vollzog. Der Herzog lud auch den Braunschwei-

59) Ebenda, S. 264f.

60) Ebenda, S. 134–147.

61) Ebenda, S. 444 (Edition) und Anm. 828, sowie zu dem historischen Hintergrund S. 220.

ger Rat zum Klostereintritt seiner Tochter und zu dem anschließenden Festessen nach Steterburg ein, obwohl es in den Jahren zuvor zu heftigen Auseinandersetzungen mit der Stadt gekommen war. Die Einladung war wohl als eine Versöhnungsgeste zu verstehen, und tatsächlich schloß der Herzog noch im Laufe desselben Jahres mit dem Rat Frieden. Als die Ratsherren ankamen, war die Kirche bereits so voll, daß sie keinen Platz mehr fanden und nicht einmal ihre Pferde unterstellen konnten. Im Verlauf der Messe weihte der Kardinal in feierlicher Zeremonie den Habit der Herzogstochter. Da hiermit der Übertritt in den geistlichen Stand gefeiert wurde, bedeutete die Einkleidung gleichzeitig Elisabeths Vermählung mit ihrem himmlischen Bräutigam Christus. Die Ratsherren hatten deshalb ein angemessenes Hochzeitsgeschenk mitgebracht – einen silbernen, gefüllten Pokal. Allerdings, die zurückliegende Fehde mit dem Herzog war kostspielig gewesen und es mußte gespart werden, so daß man einfach einen alten Pokal durch den Goldschmied Ludeke Eggerdes reparieren ließ. Der Kardinal krönte Elisabeth anschließend mit der Nonnenkrone, die als offizielle Anerkennung ihrer Jungfräulichkeit zwingend erst nach dem Übertritt in den geistlichen Stand überreicht werden durfte. Peraudi verlieh allen, die der Feier beigewohnt hatten, einen Plenarablaß und ebenso jedem, der am Jahrestag der Weihe der Herzogstochter das Kloster besuchen würde. Offensichtlich war die Feier Elisabeths ein öffentliches, aufgrund der Bedeutung der geweihten Person auch zutiefst politisches Ereignis. Der Übertritt in den geistlichen Stand stellte als Ritual und als Rechtsakt vielleicht das wichtigste Gelenk zwischen den Familien und den Klöstern dar, die nur an diesem Tag für Verwandte und Gäste die Tore öffneten. Später sollte Elisabeth als Priorin viele Jahre die Geschicke des Konvents leiten und im Zuge der erbitterten Auseinandersetzungen während der Reformation eine wesentliche Rolle bei der Stärkung der herzoglichen Gewalt in der Region spielen. In dieser Hinsicht hatte sich die familienpolitische Maßnahme als sehr sinnvoll erwiesen – geistliche und weltliche Funktionen lagen hier eng beieinander.

IV. DER RITUELLE RAHMEN DES KLOSTEREINTRITTS UND SEINE FUNKTION ALS SCHNITTSTELLE ZWISCHEN KLOSTER UND WELT

Bei der geistlichen Hochzeit feierten die Mädchen ebenso wie bei der weltlichen Vermählung gemeinsam mit den Eltern und Verwandten einen Wendepunkt in ihrem Leben. Die besondere Nähe der Nonnen zu Gott war zugleich Legitimation, Sinn und Belohnung für ihre Tradierung an einen Altar und lebenslange Klausur. Das fand bei dieser Feier seinen sinnfällig-prägnanten Ausdruck. Die Oblations- oder Einkleidungsfeier fand im Beisein der Eltern und Geschwister des Mädchens im Nonnenchor statt. Eine Streitschrift, die die Wienhäuser Zisterzienserinnen um 1502 verfaßten, um ihre alten Gewohnheiten, ihre *consuetudo*, zu verteidigen – die *Questio de puellis offerendis ad sanctam religionem* – beschreibt, wie die Eltern zunächst im Rahmen eines Hochamtes das

Mädchen zum Altar geleiteten.⁶²⁾ In Lüne verfolgte der Konvent im Chorgestühl das Geschehen am Altar, während für die Familienmitglieder Stühle in der Mitte des Nonnenchores aufgestellt waren.⁶³⁾ Die Mädchen wurden dann mit einer brennenden Kerze in der Hand von den Eltern auf den Altar gehoben und – vermutlich je nach Alter – auf den Altar gesetzt oder gestellt. Den Anwesenden wurde auf diese Weise ihre Tradierung an den Altar und die Vermählung mit dem himmlischen Bräutigam Christus augenfällig gemacht. Die Eltern übergaben das Mädchen in die Hand des Klosterpropstes, der den abwesenden Bräutigam vertrat, womit sie gleichzeitig in dessen *munt* überging. Diese Zeremonie begleitete der Jubelgesang der Nonnen.

Die Altarsetzung der Mädchen behielten die Nonnen gegen das geltende Kirchenrecht bei, das auch den geistlichen Frauen das Berühren des Altars verbot. Denn obwohl die Klostervisitatoren die Oblation nach dem Ritus der Benediktsregel vollzogen wissen wollten, konnten sich die Herren an diesem Punkt offensichtlich nicht durchsetzen. Die Familien und die Nonnen hatten sich mit der Oblationsfeier eine Zeremonie geschaffen, die in ihrer Verantwortung lag und ein Stück weit ihrem Gestaltungswillen unterworfen war, da bei diesem entscheidenden Akt nur der eigene Propst, aber weder ein Abt als Vertreter des Ordens noch der Bischof nötig waren. Die Eintrittsschritte, an denen sich diese später beteiligten, die Profess und die Nonnenkrönung waren demgegenüber rechtlich und in der festlichen Ausgestaltung nachrangig. Die entscheidenden Personengruppen, die diese neu geschaffene oder auch erneut aufgenommene Verbindung eingingen, die Familien und die Konvente, schufen damit einen in sich geschlossenen Handlungsraum, der keiner weiteren äußeren Kräfte bedurfte.

Nach der kirchlichen Feier erhielten die Mädchen – wie auch die Steterburgerin Elisabeth – kleinere oder auch größere Geschenke: Die Medinger Äbtissin Elisabeth I. von Elver (1513–1524), die 1518 ihren beiden Nichten anlässlich ihrer Einkleidungsfeier nach Lüne schrieb, begrüßte sie in ihrem Brief als *conciues angelorum ac sponse Christi* (»Mitbürger der Engel und Bräute Christi«) und beglückwünschte sie zu ihrem Brauttag.⁶⁴⁾ Das hohe Selbstbewußtsein, das die Äbtissin dem eigenen Stand beimaß, kommt hier gut zum Ausdruck. Elisabeth von Elver übersandte ihren Nichten – reformbewußt schlicht – zu diesem Anlaß einen kleinen Krug mit einem Glas, einen Schleier und ein kleines Marienbild. Eine andere Mutter gab der Tochter hingegen eine silberne Statue der heili-

62) Wienhausen, Klosterarchiv Hs. 27.

63) *Finita tertia regulari, vel si fuerit dominica, tunc post aspersionem sororum ascendat dominus prepositus cum duobus ministrantibus chorum virginum ad officium misse peragendum, et parentes ac consanguines puellarum suscipiendarum sequantur ipsos [!], que collocentur in locum in medio chori preparatum; et tunc claudatur ostium chori exclusis ceteris secularibus, excepto si aliqua puellarum habet patrem vel fratrem, qui cupiunt esse presentes; illi ad ewangelium cum confessore intromittantur* (Klosterarchiv Lüne, Statutenbuch 1481–1500, Hs. 14, fol. 14v).

64) Briefkopiar, Klosterarchiv Lüne, Hs. 31, fol. 128v; vgl. dazu SCHLOTHEUBER, Klostereintritt (wie Anm. 12), S. 144f.

gen Aldegunde, wieder eine andere überreichte die silberne Figur der heiligen Clara; auch silberne Löffel, eine silberne Weinkanne und Geldgeschenke wurden notiert. Die Eltern schenkten ihren Töchtern also Statuen vorbildhafter weiblicher Heiliger, die einst, um ein geistliches Leben führen zu können und nicht heiraten zu müssen, von zu Hause geflohen waren und eigene Gemeinschaften gegründet hatten. Die Kölnerin Agnes von Weinsberg erhielt Anfang des 16. Jahrhunderts zu ihrer geistlichen Hochzeit eine aufwendig ausgestattete Jesusfigur mit einem rotseidenen Rock und einem goldenen Halsband, an dem ein *Agnus Dei* hing.⁶⁵⁾

Krönender Abschluß der Oblation war ein gemeinsames Festessen. Das Ulmer *Rote Buch* verbot den Bürgern beim Eintritt eines Kindes in das Söflinger Clarissenkloster, zu mehr als sechs Gängen zu laden, und bestimmte generell, daß man sich bei den Feierlichkeiten an die bei den anderen Hochzeiten geltende Ordnung zu halten habe.⁶⁶⁾ Denn an diesem Tage schickten die Familien ihre Köche und Bediensteten mit den vorzubereitenden Speisen in die Klosterküche. Sehr zum Verdruß der Reformkreise ließ sich der Zugang der Laien an diesem Tag nicht begrenzen. Man bestellte zuweilen Lautenschläger und es wurde getanzt. Als Feigen von Weinsberg eingekleidet wurde, heißt es, *min moder bat fast frunde dahin geladen und kosten angelacht, waren frolich, danzten und sprongen, alle geistlich und weltlich.*⁶⁷⁾

Für die Kosten der Hochzeit kamen die Eltern der Braut – also die Familie der zukünftigen Nonne – auf, weshalb bei den Oblations- oder Einkleidungsfesten auch Standesunterschiede zum Tragen kamen.⁶⁸⁾ Für alle weiteren Feierlichkeiten, die mit dem

65) Das Buch Weinsberg. Kölner Denkwürdigkeiten aus dem 16. Jahrhundert, Bd. 1, bearb. von Konstantin Höhlbaum (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 3), Leipzig 1886/Neudruck 2000, S. 151. Eine Neuedition ist im Rahmen des DFG Projektes von Prof. Dr. Manfred Groten und Prof. Dr. Thomas Klein (Universität Bonn) geplant; vgl. dazu Manfred GROTEN, Die autobiographischen Aufzeichnungen des Kölner Bürgers Hermann Weinsberg (1518–1597). Digitale Erfassung, historische Auswertung und sprachgeschichtliche Analyse, in: Seitenblicke 1 (2002), Nr. 2 [20.12.2002] (<http://www.zeitenblicke.historicum.net/2002/02/groten/index.html>).

66) *Wir haben och mer gesetzt, weth unser ing[es]essener burger sin kind, sin swester oder ander sinen fründ ze Sefflingen in tün wil, daz der von burgern nicht mer denne zů sechs schusslan [= Gängen] laden noch hin us fueren sol und das ouch da niemen geben sol in aller der wise, als daz vor von anderen hochtzen hie versetzt ist, doch ussgenomen der barfüssen und der clostervrowen ze Sefflingen, den wir iriu mal ussgesetzt haben, als daz vor mit gewonhait her komen ist* (Das rote Buch der Stadt Ulm, hg. von Carl Mollow [Württembergische Geschichtsquellen 8], Stuttgart 1905, S. 122). Vgl. zuletzt den Ausstellungskatalog: Söflingen, Ulmer Bürgerinnen, Söflinger Klosterfrauen in reichsstädtischer Zeit, hg. von Brigitte Reinhardt, Ulm 2003, insbesondere Ilse SCHULZ, Vom Kloster zur Reichsabtei, S. 36–43.

67) Das Buch Weinsberg. Kölner Denkwürdigkeiten aus dem 16. Jahrhundert, Bd. 2, bearb. von Konstantin Höhlbaum (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 4), Leipzig 1887, S. 80.

68) Hermann von Weinsberg zahlte das Festessen und Ausstattung für die Einkleidung seiner Tochter Entgin (Anna) in das Clarissenkloster in der Kölner Reimersgasse: Ebenda, S. 147; die nicht unerheblichen Kosten listet er einzeln auf, darunter machte das Festessen den größten Teil aus (S. 166f.). Das

Eintritt zusammenhängen, kam der Konvent auf, und hier wurden keine Unterschiede mehr gemacht. Zur Oblationsfeier der Schwestern Elisabeth und Fia von Weferlingen im Juni 1499 hatte die Mutter wie üblich Verwandte und Freunde geladen, aber viele ließen sich entschuldigen. Weil das Fest deshalb außergewöhnlich schlecht besucht war, heißt es, seien die *lectisternia* und die übrigen *preparamenta*, »die wegen der zu erwartenden adeligen Gäste ausgesucht worden waren«, umsonst ausgebreitet worden.⁶⁹⁾ Die Adressaten der festlichen Ausstattung waren also in diesem Fall die adeligen Verwandten – das Kloster wollte sich als standesgemäße Unterkunft ausweisen. Zu der hier erwähnten besonderen Raumausstattung zählen wohl auch die in den Klöstern recht zahlreich erhaltenen Teppiche mit höfischen Motiven. Der Aufwand der Konvente ist erklärlich, denn der Regel zufolge war es den Familien nur dieses eine Mal erlaubt, die Klausur und den Nonnenchor zu betreten, um die Lebensbedingungen ihrer Töchter in Augenschein zu nehmen.

V. ZUSAMMENFASSUNG

Der traditionell Kloster und Welt umfassende Familienverband formte mit der rituellen Ausgestaltung zugleich die Bedeutung dieses Übergangsritus'. Die Option auf einen Klostereintritt im Kindesalter hielten die Familien über Jahrhunderte aufrecht, um die Erb- und Machtansprüche der folgenden Generationen zu bündeln. Wenn das Mädchen von der Munt des Vaters in die Munt des Klosters übergeben wurde, trat der Konvent an die Stelle der Familie des Ehegatten. Auch den Heranwachsenden war diese neue Bindung auf rechtlicher wie auf affektiver Ebene bewußt. Das verdeutlicht die Reaktion der Nürnbergerin Katharina Ebner bei ihrem durch die Mutter erzwungenen Klosteraustritt. Im Reformationsfieber zerrte die Mutter die Tochter auf einem Leiterwagen nach Hause, wobei ihr die Tochter entgegenwarf: *Du pist ein mutter meins flaysch, aber nit*

Kloster St. Maria in Bethlehem war 1430 als Tertiärinnenkloster gegründet worden, wurde aber um 1463 in ein reformiertes Clarissenkloster umgewandelt (1802 aufgehoben). Vgl. Marianne GECHTER, St. Maria in Bethlehem, in: *Colonia Romanica* 11 (1996), S. 59. Noch 1567 wurde Anna von Weinsbergs geistliche Hochzeit als Äquivalent zur weltlichen Vermählungsfeier begangen. Man stattete Anna als weltliche Braut festlich mit Perlen im Haar aus, bevor die männlichen Verwandten sie vom Elternhaus zur Klosterkirche geleiteten: *A. 1567 den 27. April uff den sonntag cantate ist Anna van Weinsberg, min dochter, die geistliche brut gewesen und im convent Marien-Bethlehem in der Reimersgassen ingekleidet worden. Es wars eirst in weltlichen kleidern uisgerust, hat ein sanguinen fuck an mit einer breiter flawilen leisten, ein perlen schiltgin und perlen gurdel und halsdoich, uff dem heubt rien und latzen und das har im nacken* [Dann geleiteten sie der Onkel und der Schwager in die Kirche, wo sie im Laufe der Messe mit Habit bekleidet wurde]. *Darnach gink die frunde zum reventer in das cloister, da waren drei langer dischs zugerust, daran sich die frunde und conventzsustern satzten, und man richte uff jeder langen taifeln mit 5 schottelen an [...].* (Das Buch Weinsberg [wie Anm. 67], S. 164f.).

69) Zitiert nach SCHLOTHEUBER, Klostereintritt (wie Anm. 12), S. 423.

*meins geist, dann du hast mir mein sel nit geben, darumb pin ich dir nit schuldig gehorsam zu sein [...].*⁷⁰⁾

Als Wendepunkt im Leben wurde der Klostereintritt deshalb in bewußter Parallele zu einer weltlichen Hochzeitsfeier als geistliche Vermählung feierlich vollzogen. Die rituellen und repräsentativen Formen, die Konvent und Familie für diesen Übergangsritus entwickelten, sind der symbolisch-sinnfällige Ausdruck einer verstetigten Beziehung – sie spiegelte und stärkte als Fremd- und Selbstbestätigung in besonderer Weise das Selbstverständnis beider Gruppen. Wenn Familie und Konvent zur Weihe der Kinder im Kloster zusammenkamen, bekräftigten sie durch die Übergabe eines Mitgliedes die Fortführung dieser Verbindung, die ihnen das ständige Gebet und die spezielle Pflege der familiären Memoria sicherte. Im Gegenzug zeigten sich die laikalen Familienmitglieder durch Geschenke und Besitzübertragungen oder auch durch persönlichen Beistand bei wirtschaftlichen oder politischen Schwierigkeiten erkenntlich. Die große gesellschaftliche Akzeptanz war letztlich dafür verantwortlich, daß diese Form der Rekrutierung des Nachwuchses über Jahrhunderte als eine kirchenrechtlich sanktionierte Möglichkeit allen Reformversuchen standhielt. Auch die Reformen suchten letztlich nur die negativen Folgen einer frühen Bestimmung zum geistlichen Stand durch eine sorgfältig auf die innere Motivation hin ausgerichtete Erziehung und durch eine Vielfalt von Eintrittsriten aufzufangen.

Ihr weltabgewandtes Leben und ihre Jungfräulichkeit prädestinierten die Nonnen in besonderem Maße für die göttliche Gnade, sicherten ihnen als Bräute Christi eine große Nähe zu Gott – und damit zugleich in typischer Übertragung geistlicher Ordnungssysteme auf konkrete soziale Verhältnisse auch eine hohe Stellung innerhalb der mittelalterlichen Gesellschaft zu. Die Nonnen verbanden dabei das Selbstverständnis als besondere Mittlerinnen zu Gott schlüssig mit einer frühen Zuweisung zum geistlichen Stand. Sie deuteten somit den gesellschaftlich akzeptierten Zwang, den der frühe Klostereintritt und ein Leben in Klausur mit sich brachte, mit großer schöpferischer Kraft in ein sich deutlich vom mönchischen Ideal unterscheidendes Selbstverständnis um. Diese herausgehobene Stellung der geistlichen Mädchen bestätigten Familie und Konvent mit der Altarsetzung, mit dem gemeinsamen Festmahl, mit Tanz und Musik. Sie bestätigten gleichzeitig eine Verbindung, die der verwandtschaftlichen nachgebildet und untrennbar von geistlichen wie von materiellen Aspekten geprägt war. Als ein Bündnis von Kloster und Familie zur Sicherung diesseitiger Interessen und jenseitigen Heils erfüllte diese Verbindung in besonderer Weise die Bedürfnisse der mittelalterlichen Gesellschaft.

70) Die »Denkwürdigkeiten« der Caritas Pirckheimer (wie Anm. 24), S. 81 (cap. 34).